

Schopenhauers Philosophie zwischen Pessimismus und Eudämonologie

von Giuseppe Corbino (Luzern)

1. Einleitung

Und wozu soll man leben? Wenn kein Ziel da ist, wenn das Leben uns nur um des Lebens willen geschenkt wurde, dann hat es keinen Sinn, dass man lebt. Dann haben all die Schopenhauer und Hartmann und auch sämtliche Buddhisten vollkommen recht.¹

Der vorliegende Essay² verfolgt zweierlei Ziele: Er möchte 1. eine differenzierte Sicht des Schopenhauerschen Pessimismus anbieten und vor diesem Hintergrund 2. das Verhältnis zwischen *Aphorismen zur Lebensweisheit* und dem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* beleuchten.

Schopenhauers Pessimismus basiert auf dem sogenannten Leidensuniversalismus („Alles Leben ist Leiden“³), der hier im Folgenden in zwei unterschiedlichen Lesarten vorgestellt wird: Kap. 2.1 beschäftigt sich mit der ersten Lesart, die in der Sekundärliteratur oft vertreten wird und auf der menschlichen Bedürfnisstruktur basiert. Der metaphysische Wille äußert sich im menschlichen Leben entweder als Leiden an der Unerfülltheit der eigenen Wünsche oder dann im Zustand der Bedürfnislosigkeit als Überdruß und Langeweile. Ergänzt wird dieses negative Bild dadurch, dass selbst die Bedürfnisbefriedigung nicht von positiven Gefühlen begleitet wird, sondern lediglich in der Abwesenheit von Leiden besteht. Diese erste Lesart ist unterschiedlichen Einwänden ausgesetzt (Kap. 2.2).

Die zweite Lesart hingegen, die in der Schopenhauer-Forschung meines Erachtens zu wenig beachtet wird, versucht die Einwände der ersten zu umgehen,

1 Der Hauptdarsteller Posdnyschew in der Erzählung *Die Kreuzersonate* (S. 51f.) von Leo Tolstoj.

2 Dieser Essay ist eine gekürzte Fassung der Masterarbeit „Aus dem Leben eines weltklugen Weisen. Schopenhauers Philosophie zwischen Pessimismus und Eudämonologie.“, die vom Autor 2011 am philosophischen Seminar der Universität Luzern eingereicht wurde.

3 Vgl. *Lö W I*, 426 (§ 70).

indem sie den Leidensuniversalismus als ein reflexives Leiden auslegt; es gestaltet sich als ein Leiden auf der Ebene des Sinns. Die Entdeckung des metaphysischen Willens und seine Beschreibung als wesentlich grund- bzw. ziellos ermöglicht es Schopenhauer, die verschiedenen Erscheinungen des Willens – Natur, Geschichte, Einzelschicksal des Menschen – als sinnlos zu beurteilen (Kap. 3).

Schopenhauers Pessimismus ist aber nicht nur deskriptiver, sondern auch evaluativer Natur. In Kap. 4 wird die Position vertreten, dass dem Nicht-Sein, aufgrund des Leidensuniversalismus in seiner zweiten Lesart, der Vorzug gegeben wird: Eine Welt, die von einer offensichtlichen Sinnlosigkeit allen Daseins und mit ihm allen Leidens geprägt ist, kann nicht den Anspruch auf ein glückliches Leben erheben. Es bleibt nichts anderes übrig als dieser Welt den Rücken zu kehren.

In Kap. 4.1 erfolgt auf Basis der vorangegangenen Kapitel eine skizzenhafte Klärung des Verhältnisses zwischen den *Aphorismen zur Lebensweisheit* und dem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauers praktische Antwort auf den radikalen Pessimismus ist in seinem Hauptwerk – als idealtypisches Beispiel – der weltentsagende Heilige, der sich der erlösenden Praxis der Verneinung des Willens zum Leben verschreibt. Die *Aphorismen zur Lebensweisheit* beschreiten einen anderen Weg: Sie lassen die Willensverneinung außen vor und entwerfen als Antipoden des Asketen die Figur des weltklugen Weisen, der den Standpunkt der Bejahung des Willens einnimmt. Schopenhauers Eudämonologie akzeptiert gewissermaßen die Sinnlosigkeit der Welt als ihre natürliche Grenze, um sich der Minimierung jenes Leidens zu widmen, das der menschlichen Bedürfnisstruktur entspringt.

Den Abschluss dieses Essays (Kap. 4.2) bildet der Versuch, aufgrund der Spannung zwischen Hauptwerk und *Aphorismen zur Lebensweisheit* Schopenhauers Nähe zum Absurden aufzuzeigen.

2. Die erste Lesart des Leidensuniversalismus und ihre Einwände

2.1 Leiden aufgrund der menschlichen Bedürfnisstruktur

Im Menschen tritt der metaphysische Wille als ein unaufhörliches, triebhaftes Streben zur Befriedigung von Bedürfnissen und zur Erfüllung von Wünschen in Erscheinung. Die erste Lesart des Leidensuniversalismus ist geprägt von einem Antagonismus von Schmerz und Langeweile, sowie von der Negativität jeglicher Wunscherfüllung, der dem gesamten Leben und all seinen Ausprägungen den Stempel des Leidens aufdrückt.⁴

Zunächst zum Antagonismus von Schmerz und Langeweile. Dieser ist in der Struktur der menschlichen Bedürftigkeit begründet. Der Mensch lebt entweder

4 Vgl. Morgenstern (2008), 119.

in einem Zustand akuter Bedürftigkeit oder nicht. Im ersten Fall empfindet er ein ungesättigtes Verlangen und da jede Wunscherfüllung stets neue Wünsche generiert, befindet sich der Mensch die meiste Zeit in diesem Zustand.⁵

Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Ausgangspunkt eines neuen Strebens.⁶

Im zweiten Fall ist der Zustand der Bedürfnislosigkeit von Überdruß und Langeweile geprägt. Fehlt es dem Menschen nämlich an „Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last“⁷. Das erreichte Ziel bringt nur kurze Befriedigung mit sich aber kein dauerhaftes positives Gefühl. Somit ist die Alternative zum Leiden an der Unerfülltheit seiner Wünsche die Langeweile, die selbst eine Form des Leidens ist.⁸ Für Schopenhauer pendelt das Leben des Menschen letzten Endes zwischen diesen beiden Bestandteilen: Dem Leiden an seinen unbefriedigten Wünschen und jenem, das der Langeweile entspringt.⁹

Es stellt sich jedoch die Frage, weshalb die Bedürfnisbefriedigung keinen positiven Glücksgehalt beisteuern kann, sodass wenigstens dadurch die Leidensbilanz aufge bessert werden könnte.¹⁰

Schopenhauer antwortet darauf mit der Negativitätsthese der Bedürfnisbefriedigung:

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit [...]. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. [...] Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlsein hingegen ist bloß negativ.¹¹

Die Befriedigung hat demnach als etwas rein Negatives lediglich den Status der Abwesenheit von Schmerz.¹² Schopenhauer stützt seine These durch zwei Argumente:

5 Vgl. Birnbacher (2009), 97.

6 *Lö W I*, 425 (§ 56).

7 Ebd., 428 (§ 57).

8 Vgl. hierzu Birnbacher (2009), 97f.

9 Vgl. *Lö W I*, 428 (§ 57).

10 Vgl. Birnbacher (2009), 98f.

11 *Lö W II*, 735f. (Kap. 46).

12 Schopenhauer vertritt einen negativ hedonistischen Glücksbegriff: Glück besteht in der Abwesenheit und Vermeidung von Unlust und Schmerz und nicht im Streben nach Lust und Genuss. Vgl. hierzu auch Cassirer (1974), 442–444 und Morgenstern (2008), 118.

Das erste Argument weist darauf hin, dass die Bedürfniserfüllung weitgehend unbewusst abläuft. Solange die Befriedigung anhält, ist die Aufmerksamkeit vor allem auf deren Gegenstand gerichtet, die Befriedigung selbst wird nicht bewusst als beglückend erlebt.¹³ Als Vergleichsgröße zieht Schopenhauer die Erfahrung heran, die man mit wichtigen Gütern des Lebens wie Gesundheit und Freiheit macht: „Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Wert fühlbar [...]“.¹⁴

Das zweite Argument zeigt hingegen auf, dass glückhafte Erfahrungen rasch an Befriedigungswert verlieren, nachdem man sie zum ersten Mal gemacht hat. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass jede Befriedigung unserer Wünsche das Anspruchsniveau steigert:¹⁵ „In dem Maße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuss empfunden. Ebendadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu [...]“.¹⁶

Da Befriedigung und Genuss für Schopenhauer also bloß schmerzlose Zustände sind, ist mit Julian Young festzuhalten: „[E]ven if we are *never* bored and if the periods of painful willing are brief, so-called pleasure can never make up for it since it has no positive value whatever. The ‚happiest‘ life is still, on balance, an unhappy one.“¹⁷

2.2 Die Einwände zur ersten Lesart

Schopenhauers Leidensuniversalismus in seiner ersten Lesart ist, trotz zustimmungswürdiger Elemente,¹⁸ vielfacher Kritik ausgesetzt:

1. Gemäß Martin Morgenstern behandelt Schopenhauer „die Negativitätsthese wie eine apriorische These, die strenge Allgemeinheit besitzt, ohne von empirischen Gründen abhängig zu sein.“¹⁹ Mit der Annahme, Befriedigung bestehe lediglich in der Aufhebung von Schmerz- und Leidenszuständen, leugnet Schopenhauer Formen positiven Glückserlebens, wie einerseits spontanes Glückserleben, das sich ohne vorhergehende Wünsche und Bedürfnisse einstellt – beispielsweise die Freude über den unerwarteten Besuch eines Jugendfreundes – oder andererseits die Erfahrung des Genusses von Speisen und Getränken, ohne ein vorgängiges Hunger- bzw. Durstempfinden zu verspüren.²⁰

13 Vgl. Birnbacher (2009), 99.

14 *Lö W I*, 438 (§ 58).

15 Vgl. Birnbacher (2009), 100. Gestützt wird dieses zweite Argument auch durch die empirische Glücksforschung. Vgl. hierzu Dahl (2008), 84–86.

16 *Lö W II*, 736 (Kap. 46).

17 Young (2005), 214.

18 Vgl. hierzu Birnbacher (2009), 104f.

19 Morgenstern (2008), 120.

20 Vgl. ebd., 120f. Ähnlich wie Morgenstern kritisiert Jörg Zirfas Schopenhauers Vermischung empirischer und metaphysischer Behauptungen: „Es wird auch hier wieder deutlich, dass Schopenhauer der psychologischen Realität der Menschen durch seine Definition des Glücks nicht

2. Des Weiteren ist auch Schopenhauers durchwegs negative Bewertung des unerfüllten Wollens fragwürdig, denn nicht jeder Zustand des Unbefriedigtseins ist zugleich leidvoll, sondern kann auch von positiven Lustgefühlen begleitet werden; insbesondere wenn Befriedigung in Aussicht gestellt wird, wodurch das Verlangen selbst als lustvoll erlebt wird.²¹

3. Aufgrund der beiden vorhergehenden Punkte ist eine grundlegende Kritik an Schopenhauers Leidensuniversalismus in seiner ersten Lesart auszumachen, die mit dem willensmetaphysischen Ursprung des Leidens zusammenhängt. Es hat sich gezeigt, dass nicht jedes von Schopenhauer angeführte Phänomen schlichtweg als Leiden bzw. als Form „negativen Glücks“ und „Mangels“ bezeichnet werden kann.

Schopenhauers Übertreibung, jegliches Glück als ein vermeintliches zu entlarven und zu einem kreatürlichen Leiden zu naturalisieren, ist demnach auf jene Totalisierungstendenz der Willensmetaphysik zurückzuführen, der zufolge der Lebenswille das alles beherrschende Grundprinzip sein soll. Wo jedes Phänomen als Ausdruck eines leidvollen, weil unbegrenzten Lebensdranges gilt, erscheint ein jedes Phänomen auch als Leiden.²²

Dadurch werden aber bestimmte Glücksmöglichkeiten, wie die vorhin erwähnten, von vornherein preisgegeben: „[D]ie geforderte Betrachtung der Welt und ihrer Phänomene als Wille *und* Vorstellung verhindert für das Phänomen des Glücks die Betrachtung eines wesentlichen Aspektes von Glück: das gefühlte Glücklich-Sein.“²³ Schopenhauer bleibt demnach, für Zirfas, die Antwort auf die Frage nach dem psychologischen bzw. positiv gefühlten Glück schuldig. Er betrachte zwar das Selbst qua Wille, jedoch nicht die Erfahrung des Selbst. „Indem

gerecht wird; und die weitergehende Behauptung lautet, dass er ihr nicht gerecht werden kann, da seine Definition keine empirische, nachprüfbar, sondern eine metaphysische Behauptung aufstellt“ (Zirfas (1993), 56). Und weiter heisst es: „*Der Mangel ist zwar* (nach Schopenhauer) *das metaphysische Konstitutiv des Glücks*, doch das bedeutet noch lange nicht, dass die Befriedigung psychologisch als negative empfunden werden muss, noch dass der Mangel als solcher bewusst wird“ (ebd., 58). Zur psychologischen Kritik an Schopenhauers Negativitätsthese vgl. auch Simmel (1995), 244–250.

21 Vgl. Birnbacher (2009), 105f. Christopher Janaway erwähnt hierzu folgendes Beispiel: „[W]e often feel positive enjoyment at the prospect of attaining what we actually lack, and the actions through which, while lacking it, we strive towards it, may also be pleasurable. Many human practices consist of arrangements designed to prolong a struggle: for instance, mountaineering, where to be lifted without effort to the summit would remove not just striving and pain, but the very pleasure which gives the activity its point. So Schopenhauer’s model of willing as movement from a wholly painful lack to its mere obliteration is unrealistic. Even states of unfulfilled striving cannot always be set down on the side of suffering pure and simple“ (Janaway (1999), 333).

22 Wesche (2006), 142.

23 Zirfas (1993), 51.

Schopenhauer das Glück von der Glückserfahrung auf den Grund von Erfahrung überhaupt [...] zurückführt, macht er das *Glück gerade unerfahrbar!*²⁴

3. Die zweite Lesart – Reflexives Leiden als Leiden an der Sinnlosigkeit

Die angeführten Einwände zeigen, dass die Reduktion des Schopenhauerschen Pessimismus auf seine erste Lesart ihn wie ein Kartenhaus zusammenbrechen lassen.²⁵ Doch Schopenhauer bietet eine andere Lesart seines Pessimismus an, der die Einwände zum ersten Leidensbegriff umschiffet und die Universalität des Leidens trotzdem aufrechterhält, weil es das Sein als solches betrifft. Es handelt sich hier um ein reflexives Leiden; ein Leiden an der Sinnlosigkeit.

Hier führt das menschliche Leiden über den reinen Selbstbezug hinaus und geht in zweierlei Hinsicht über einen bloßen Zustand, eine Affektion der Person, hinaus:

Es [das menschliche Leiden; Anm. d. Verf.] transzendiert das *subjektive Selbst*, sofern es ebenso den Bezug zur Wirklichkeit, ja das Sein der Welt selber betrifft, und es geht über das *unmittelbare Erleben* hinaus, sofern es ein Verstehen, eine bestimmte Interpretation einschließt.²⁶

Leiden wird damit, gemäß Emil Angehrn, als ein reflexiver Zustand verstanden, der ein Sich-Verhalten zu sich und zur Welt beinhaltet. Ein solches Leiden, das über die direkte Schmerzempfindung hinausgeht, ist ein Erleben auf der Ebene der Sinnfrage.

Es enthält einen deutenden Bezug zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit, und es kann sich in reflexiver Form geradezu auf die Sinnhaftigkeit bzw. Sinnlosigkeit des Lebens richten. Diese kann selber ein Quell des Leidens sein, und sie kann unabhängig davon gegebenes Leiden potenzieren [...].²⁷

24 Zirfas (1993), 59.

25 Es ist zu beachten, dass Schopenhauer selbst sich in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* teilweise von diesem Leidensuniversalismus, wie er bis anhin beschrieben wurde, distanziert. Vgl. hierzu Morgenstern (2008) und Zimmer (2009).

26 Angehrn (2003), 31.

27 Ibid., 33. Es besteht zwischen den Leiden der ersten Lesart und denen der zweiten ein tiefgreifender, kategorialer Unterschied. Die Leiden der ersten Lesart gehören zur Kategorie der Empfindungen oder Stimmungen, es sind innere Zustände. Die Leiden der zweiten Lesart hingegen sind nicht primär innere Zustände, obwohl sie solche einschließen, sondern Urteile – im Falle Schopenhauers über die allgemeine Verfassung des Daseins (vgl. hierzu Birnbacher (2005), 3–6). Solche Urteile können dann ihren Ausdruck in Gefühlen wie Angst, Schermerut, Verzweiflung und Ekel haben. Es handelt sich dabei nicht um ein negativ besetztes emotionales Verhältnis zu bestimmten Gegenständen, sondern das Subjekt wird mit sich selbst und seiner Situation konfrontiert. Die vorhin erwähnten Gefühle definieren demgemäß Formen eines Leidens, die den Menschen als Ganzen betreffen und denen er durch seine Seinsverfassung und nicht durch partikuläre Beeinträchtigungen oder pathologischen Störungen, unterworfen ist (vgl. hierzu Angehrn

Schopenhauers Philosophie ist der Versuch, das Sein der Welt zu deuten, indem er dieses Sein mit dem metaphysischen Willen gleichsetzt. Die daraus resultierende, durchgängig negative Beschreibung des Willens (vgl. Kap. 3.1) ist für ihn der Schlüssel, um die Vorgänge in der Natur, die Ereignisse der Geschichte und das menschliche Einzelschicksal zu deuten und sie dem Urteil der Sinnlosigkeit preiszugeben (vgl. Kap. 3.2).

3.1 Die Eigenschaften des metaphysischen Willens

Für Schopenhauer äußert sich der metaphysische Wille nicht nur im Menschen, sondern auch in jeder Erscheinung der Vorstellungswelt und ist deswegen als das Wesen bzw. das Sein der Welt anzusehen.²⁸ Dieser metaphysische Wille zeichnet sich durch Eigenschaften aus, die ihm alle *ex negativo* zukommen, weil der Wille dort zu Hause ist, wo die Vorstellungswelt mit ihrer begrifflichen Erfassung endet. Auf diesem Weg stößt Schopenhauer auf drei Eigenschaften:

Der Wille ist zunächst frei von aller Vielheit, so unzählig seine Erscheinungen in der Vorstellungswelt durch Raum und Zeit auch sein mögen. Er ist demnach Eins, ist Einheit, da er ausserhalb des *principium individuationis* liegt.²⁹

Die zweite Eigenschaft des Willens ist die Erkenntnislosigkeit.

Denn alle Erkenntniß ist Vorstellung, alle Vorstellung Erscheinung, nicht Ding an sich: Subjekt und Objekt, Erkanntes und Erkennendes existieren nur im Gebiet der Vorstellung. Also der Wille als Ding an sich ist weder Erkanntes noch Erkennendes. Sobald diese dasind, ist eben schon Erscheinung da.³⁰

(2003), 32). In der *Genealogie der Moral* unterscheidet Friedrich Nietzsche ebenfalls zwischen den beiden Lesarten und sieht beispielsweise im asketischen Ideal den Versuch, die Frage nach dem Sinn des Leidens zu beantworten: „[N]icht das Leiden selbst war [das] Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‚wozu leiden?‘ [...] Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot hier einen Sinn! [...] In ihm war das Leiden ausgelegt; die ungeheure Leere schien ausgefüllt [...]“ (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 411).

28 Mithilfe des Doppelaspekts der eigenen Leiberfahrung eröffnet sich das Verständnis für die Innenseite der Vorstellungswelt. Dieser lässt zu, dass ein äußerlicher Vorgang zugleich aus seinem Innern (als Wille) verstanden wird (vgl. Spierling (1994), 120f.). Durch Analogieschluss unterlegt Schopenhauer die eigene, unmittelbare Willenserfahrung der gesamten organischen bzw. anorganischen Natur als ihre Innenseite: „Diese unmittelbare Erkenntnis, welche jeder vom Wesen seiner eigenen ihm außerdem ebenfalls nur in der objektiven Anschauung gleich allen andern gegebenen Erscheinung hat, muss nachher auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen analogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntnis des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst“ (*Lö P I*, 119 (§ 13)).

29 Vgl. VN II, 104f.

30 Ebd., 106.

Der Wille ist folglich ein blinder, erkenntnisloser Drang, ein Streben ohne Ziel. Solange ein ständiges Fortschreiten als rationaler und logischer Vorgang dargestellt wird, scheint es verständlich und sinnvoll. Sobald aber diesem Streben alle Rationalität abgesprochen wird, also lediglich auf sich selbst gestellt wird, dann enthüllt es sich als leere Nichtigkeit.³¹

Die dritte Eigenschaft ist die Grund- und Ziellosigkeit des Willens, die eng mit der Erkenntnislosigkeit verbunden ist.

Als Ding an sich liegt nun der Wille außerhalb des ganzen Gebietes des Satzes vom Grund, in allen dessen Gestaltungen: daher ist er selbst *grundlos*; so sehr auch jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grund unterworfen ist. [...] [M]an kann vom Willen nicht fragen welche Ursache seines Daseyns er habe; – oder welchen Zweck; – oder welchen Anfang, Ende u. dgl. m.³²

Das Fehlen eines Grundes impliziert für Schopenhauer das Fehlen eines Ziels: „In der Tat gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist.“³³ Und weiter heißt es: „Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen.“³⁴

Das Streben ohne Ziel wird zum endlosen und wesenhaft unerfüllten Streben. Er ist Ausdruck des Unvollkommenen und Unvollendbaren. Gerade als Streben verweist es auf ein Ziel, auf etwas Vollendendes hin, aber diese Vollendung bleibt grundsätzlich versagt.³⁵ Der Schopenhauersche Wille ist somit von einer letzten Absurdität geprägt:

31 Vgl. Schöndorf (1986), 67.

32 VN II, 104.

33 *Lö W I*, 240 (§ 29).

34 *Lö W II*, 733 (Kap. 46).

35 Vgl. Schöndorf (1986), 61. Mark Migotti spricht in diesem Zusammenhang vom Fehlen eines *summum bonum* in der Schopenhauerschen Philosophie, wie Schopenhauer auch selbst hervorhebt: „Dem Obigen zufolge ist [...] jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältnis zu einem begehrenden Willen. *Absolutes Gut* ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, *summum bonum*, bedeutet dasselbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung [...] ist dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann sowenig durch irgendeine Befriedigung aufhören, stets wieder von neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, sein Streben vollständig und auf immer befriedigende Erfüllung gibt es für ihn nicht. Er ist das Fass der Danaiden: es gibt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges“ (*Lö W I*, 493f. (§ 65)). Für Migotti ist die Behauptung, dass es kein absolutes bzw. unbedingtes Gut gibt, die tiefere philosophische Begründung des Pessimismus Schopenhauers. Er drückt dies in folgendem Argument aus: „If life is to be ultimate choiceworthy, there must be some way within it to realize an unconditioned (or absolute) good: but there is no uncondi-

Ainsi le Vouloir, qui gouverne tout, n'a en lui-même ni fin, ni origine, ni raison de son propre pouvoir contraignant, et ne fait qu'éternellement se répéter. Il ne procède de rien, et ne mène nulle part. La conclusion qui s'impose est que le Vouloir est privé de tous les caractères du Vouloir: l'absurdité dernière de la volonté schopenhauerienne consiste en ceci qu'elle est *incapable de vouloir*. [...] Rien dans le Vouloir qui puisse s'interpréter comme ‚voulant‘ [...].³⁶

Mit Harald Schöndorf ist demnach ein Selbstwiderspruch im Willen festzustellen, der auf eine prinzipielle Defizienz verweist, der nichts Positives mehr abgewonnen werden kann. Schopenhauer sei sich zwar mit der Tradition einig, derzufolge für das Streben Mangel bzw. Bedürftigkeit kennzeichnend sind, aber wenn dieses Streben kein Ziel hat, dann bleibt nur noch die unaufhörliche Unruhe. Das Streben verkommt zum Selbstzweck und verliert damit jegliches Maß und jegliche Endgültigkeit. Die Folge davon ist, dass alles gleichgültig und damit wertlos wird.³⁷

3.2 Die Sinnreflexion und das Verdikt der Sinnlosigkeit

Da die Vorstellungswelt nur die Ausdrucksweise des in ihr wirkenden metaphysischen Willens ist, kann Schopenhauer dementsprechend die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen interpretieren. „Diese Interpretation führt zum Ablesen der metaphysischen Struktur der Welt und im Endergebnis zur Entdeckung des wirklichen Sinns des ganzen Universums.“³⁸ Gerade die metaphysischen Eigenschaften wie Erkenntnislosigkeit, Grund- und Ziellosigkeit übernehmen bei Schopenhauer die Rolle einer Sinnreflexion, die zum leidvollen Verdikt der Sinnlosigkeit des Daseins insgesamt führen. Die Welt ist für ihn aufgrund des in ihr wirkenden Willens in ihrem Kern sinnlos und auch das Leben letztlich nichts anderes als die Manifestation dieser Sinnlosigkeit.

Davon ausgehend beleuchtet Schopenhauer in seinem Werk sowohl 1. die Natur, als auch 2. die Menschheitsgeschichte und 3. das Einzelschicksal des Menschen unter dieser Perspektive.

1. In der Natur geht es um bloße Selbsterhaltung der Individuen bzw. der Gattung; es ist ein steter Kampf um Leben und Tod zu beobachten. Das dadurch verursachte Leiden führt unentwegt in eine fortgesetzte Spirale des Leidens:

tioned good, so life is not ultimately choiceworthy“ (Migotti (2004), 652). Vgl. hierzu auch Janaway (1999), 326.

36 Rosset (2010), 106. Robert Wicks behauptet ähnliches wie Clément Rosset, wenn er sagt: „Schopenhauer's thing-in-itself as Will also exhibits a purposiveness without a purpose, but it is non-rational. The Will aims, and in this sense, it is purposive. It also aims for nothing specific, and in this sense it is without a purpose. Since it lacks a rational dimension, however, its purposiveness is foreign to systematicity, reason, and morality [...]“ (Wicks (2008), 86).

37 Vgl. Schöndorf (1986), 61 und 68.

38 Bobko (2001), 56f.

Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt ist, kontrastiert hier deutlich mit dem Mangel irgendeines haltbaren Endzweckes; statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium [Krieg aller], jedes ein Jäger und jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Not und Angst, Geschrei und Geheul darstellt: und das geht so fort in saecula saeculorum [für die kommenden Jahrhunderte] oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht.³⁹

Schopenhauer anerkennt zwar in der organischen und anorganischen Natur *als Vorstellung* eine Zweckmäßigkeit, die aber das Resultat unseres Intellekts ist. Die Natur selbst kennt keinen Zweckbegriff: „Sie bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende zustande ohne Überlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz sekundären Ursprungs ist.“⁴⁰ Für Schopenhauer ist die zu erkennende Zweckmäßigkeit in der Natur, eine bloss äußerliche Teleologie, die den Zufall zum berechneten Zweck erhebt.⁴¹ Deshalb verhilft eine richtig verstandene Teleologie die Natur lediglich immanent zu verstehen und scheidet dort, wo sie jenseits der Vorstellungswelt einen letzten Zweck oder Schöpfer aufweisen möchte.⁴²

Wenn man in gewissem Sinne von einem Endzweck der Natur sprechen möchte, so ist es der Wille zum Leben selbst, der allem zugrunde liegt.⁴³ Dieser verfolgt aber keinen Plan, denn er ist „überall ein blindes Streben das nur ein scheinbares, kein wirkliches Ziel hat [...]“.⁴⁴

2. Auch Schopenhauers negative Einstellung bezüglich der Frage nach einem geschichtlichen Fortschritt der Menschheit ist auf den sich in der Welt objektivierenden Willen zurückzuführen. Für Schopenhauer folgt die Menschheitsgeschichte keinem vorgefertigten Plan. Sie hat auch kein Ziel.⁴⁵ Was sich in der Zeit als apriorische Form darstellt, sind zwar mannigfaltige, aber sich wiederholende Ereignisse. Der Lehre „von einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgendeinem Werden mittelst des Weltprozesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte [...]“.⁴⁶

39 *Lö W II*, 458 (Kap. 28). Zur grundlegenden Selbstentzweiung des Willens vgl. *Lö W I*, § 27.

40 Ebd., 424 (Kap. 26).

41 Vgl. *HN I*, 281.

42 Vgl. hierzu *Lö W II*, 437–442 (Kap. 26).

43 Vgl. ebd., 419f. (Kap. 25).

44 *HN I*, 348. Vgl. zu diesem Thema Dörpinghaus (1997), 130–135.

45 Vgl. *Lö W II*, 567–569 (Kap. 38). Vgl. hierzu auch Dörpinghaus (1997), 135–138.

46 Ebd., 239 (Kap. 17). Vgl. auch *Lö W I*, 262f. (§ 35).

Schopenhauer verwirft jede Geschichtsphilosophie, die sich lediglich auf die Erscheinungen konzentriert und nach ihrem Woher, Wohin und Warum fragt – ohne je an ein Ende gelangen zu können. Daher lassen sich aus ihr auch keine philosophischen Erkenntnisse ziehen oder ihr gar einen metaphysischen Wert zuschreiben.⁴⁷ Eine richtig verstandene Philosophie der Geschichte muss demgegenüber die Einsicht fördern, „daß man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar [...]“.⁴⁸

3. Auch der einzelne Mensch und sein Treiben bleiben von der Sinnlosigkeit des Daseins nicht verschont, wie Schopenhauer am Anfang des zweiten Bandes seines Hauptwerkes schreibt:

[Es] ist für ein denkendes Wesen eine missliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur *eines* zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit [...].⁴⁹

Der Mensch, wie die zitierte Passage eindringlich vor Augen führt, hat das Bewusstsein, sein Leben führe mit all seinen vielfältigen Leiden und geringen Freuden zu nichts. Die Einsicht, ein kurzes Intermezzo zwischen den Ewigkeiten des Nichtseins zu sein, steigert gar sein Leiden.⁵⁰ Was den Menschen also wirklich quält, ist die als sinnentleert empfundene Existenz, wie Neil Jordan ausführt:

After all, to the absence of any positive happiness in life and the prevalence of suffering, we must add the fundamental pointlessness of the misery that characterises existence. The volume and preponderance of suffering in the world are bad enough, but what really renders existence something that we would be better off without, is the fact that all suffering is senseless. The Will has no ultimate object or goal. It simply exists, and wills – as is its nature.⁵¹

47 Vgl. *Lö W I*, 378f. §53 und *HN III*, 471.

48 *Lö W II*, 570 (Kap. 38). Schopenhauer bestreitet hier nicht einen technischen, sondern einen moralischen Fortschritt der Menschheit. Vgl. auch *Lö W II*, 568f. (Kap. 38).

49 Ebd., 11 (Kap. 1). Nietzsche beschreibt die Lage des Menschen nach dem Tod Gottes auf ähnliche Weise. In der *Fröhlichen Wissenschaft* fragt der „tolle Mensch“ die ihn umgebende Menschenmenge: „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?“ (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 125, KSA 3, 481).

50 Vgl. hierzu ebd., 817 (Kap. 49) und *Lö P II*, § 147.

51 Jordan (2009), 188.

Diese äußerliche Beschreibung findet ihre Entsprechung in der als „dumpf und besinnungslos“⁵² empfundenen Innensicht des menschlichen Daseins, denn jeder will sein eigenes Leben blind: Der Mensch sieht „[d]as Wofür und Warum [...] freilich nicht [...]“; sondern er hat den Wert jenes Pfandes unbesehen auf Treu und Glauben angenommen und weiß nicht, worin er besteht.“⁵³ Er kann zwar Zwecke und Motive für seine Handlungen haben und jederzeit über diese Rechenschaft ablegen, „aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will oder warum er überhaupt dasein will; so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen [...]“.⁵⁴ Das liegt daran, dass sich „für jeden einzelnen Akt des Willens das entsprechende Motiv aufzeigen [lässt], das Wollen selbst aber ist von daher nicht zu erklären.“⁵⁵

Abschließend lässt sich sagen, dass es das Leiden an der augenscheinlichen Sinnlosigkeit der gesamten Natur, wie auch der Situation des Menschen und seiner Geschichte ist, das Schopenhauer zur Einsicht führt, die Welt als eine Fehlkonstruktion zu betrachten, die unmöglich von einem Gott geschaffen sein kann. Schopenhauers Philosophie bricht in den Augen Christine Hober mit den bis dahin unwidersprochenen, traditionellen Überzeugungen eines vernünftigen Weltengrunds, die die Welt aus einem von Erkenntnis geleiteten und somit sinnstiftenden Willen zu erklären versuchen. Sein Anliegen ist es, die Sinnlosigkeit des Leids und die Unvollkommenheit des Daseins insgesamt zu betonen:⁵⁶

Der Mensch [...] scheint gefangen in einer Welt, die von Zufall und Irrtum beherrscht, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist und die ihm im beständigen Kampf um die Erhaltung seines Daseins keine Sicherheit bieten kann [...]. Da die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen lässt und so jeglicher Ursache bzw. jeglichen Zwecks ermangelt, ist das Leid der Menschen, überhaupt das Leid aller Lebewesen an sich sinnlos.⁵⁷

4. Der evaluative Schluss aufgrund der Sinnlosigkeit

Im Verlauf der bisherigen Untersuchung wurde gezeigt, dass sich Schopenhauers Pessimismus auf die Behauptung stützt, alles Leben sei Leiden. Dabei wurden zwei Formen des Leidensuniversalismus unterschieden: Leiden aufgrund der menschlichen Bedürfnisstruktur und Leiden, das der Sinnlosigkeit des Daseins entspringt.

52 *Lö W I*, 441 (§ 58).

53 *Lö W II*, 464 (Kap. 28).

54 *Lö W I*, 239 (§ 29).

55 Schöndorf (1986), 60f. Vgl. hierzu *Lö W I*, 239f. (§ 29).

56 Vgl. Hober (2001), 34–36.

57 Ebd., 34.

Doch Schopenhauer bleibt nicht bei dieser deskriptiven Sicht der Dinge stehen: Er behauptet zudem, das Dasein sei ein Fehler. Er zieht damit den evaluativen Schluss, wonach das Dasein besser nicht sein sollte; also das Nichts dem Dasein vorzuziehen wäre, weil „die Welt an allen Enden bankrott [ist] und das Leben ein Geschäft [ist], das nicht die Kosten deckt [...]“.⁵⁸

Der vorliegende Essay vertritt die Position, dass der evaluative Schluss, die Welt zu verwerfen nicht auf dem Leidensuniversalismus in seiner ersten Lesart beruht. Dieser Schluss besagt: Etwas verleiht dem Leben nur dann einen positiven Wert, wenn es mehr Lustgefühle als Schmerzen verursacht. Da nun das Leben mehr Schmerz als Lust enthält, ist das Leben folglich nicht lebenswert.⁵⁹ Gegen einen Schluss auf hedonistischer Basis sprechen unterschiedliche Einwände:

1. Problematisch erscheint zunächst der Versuch, eine hedonistische Berechnung zur Entscheidung über Wert oder Unwert des Lebens herbeizuziehen. In Anlehnung an ein Bild aus der Ökonomie werden dabei der Profit mit dem Genuss und die Kosten mit dem Schmerz verglichen. Da die Kosten den Profit übersteigen, ist das Leben den Einsatz nicht wert: *Le jeu ne vaut-il pas la chandelle*, wie Schopenhauer sagt.⁶⁰ Die Berechnung ist dahingehend nicht unbedenklich, als es schwierig ist, gemachte Lebenserfahrungen einer quantitativen Bewertung zu unterziehen. Wie soll beispielsweise ein kurzer, aber intensiver Genuss gegenüber einem milden, aber langanhaltenden Schmerz bewertet werden?⁶¹

2. In Schopenhauers hedonistischer Berechnung kommt noch hinzu, dass sie in Kombination mit der Negativitätsthese zu einem bizarren Resultat führt. Im Verlauf der Untersuchung (vgl. Kap. 2) hat sich herausgestellt, dass die Abfolge von Mangel – Streben – Befriedigung keine lustvollen Gefühle mit sich bringt, sondern nur Schmerz oder einen neutralen Zustand in der Befriedigung. Somit legt Schopenhauer seinen Überlegungen eine hedonistische Berechnung zugrunde, die niemals zu einem positiven Resultat führen kann; denn während die gefühlten Schmerzen die Soll-Seite des Lebens füllen, hat die Befriedigung auf der Haben-Seite zur Gesamt-Bilanz nichts beizutragen.⁶² Janaway fasst diesen widersprüchlichen Sachverhalt wie folgt zusammen:

If the good can be solely the felt satisfaction of attaining what is willed, but if no positive satisfaction is ever felt, then the good is nothing but a satisfaction we could never feel. And is that not to say that whatever could be good must always be valueless? To start from here would be an absurdity.⁶³

58 *Lö W II*, 734 (Kap. 46).

59 Vgl. Young (2005), 218.

60 Vgl. *Lö W II*, 732 (Kap. 45).

61 Vgl. Young (2005), 218f. Vgl. hierzu auch Cassirer (1974), 442–444.

62 Vgl. Janaway (1999), 334.

63 Ebd.

3. Letztlich bleibt die grundsätzliche Skepsis, weshalb einzig und allein Lust und Schmerz über Wert oder Unwert des Lebens entscheiden sollen. Könnten nicht auch andere Maßstäbe darüber entscheiden? Folgt man Ernst Cassirers Kritik an Schopenhauers Philosophie, so versuchte keine philosophische Lehre, das Sein vom Standpunkt des Lebensgenusses zu rechtfertigen. Jede derartige Rechtfertigung bestand immer darin, einen völlig anderen, von Lust und Unlust unabhängigen Maßstab zu finden.⁶⁴

Die Liste von Einwänden könnte beliebig fortgeführt werden. Die oben geschilderten weisen aber bereits auf grundlegende Schwierigkeiten hin, eine Entscheidung über Wert oder Unwert des Lebens aufgrund hedonistischer Berechnungen herbeizuführen. Allerdings bietet Schopenhauers Philosophie auch einen anderen Maßstab an, der den erwähnten Schwierigkeiten ausweicht: Es ist die unübersehbare Sinnlosigkeit der Welt wie in Kap. 3 dargelegt. Dieser Maßstab trägt der Tatsache Rechnung, dass kein hinreichender Grund für die Existenz der Welt besteht, was eine durchgehend negative Antwort auf die Sinnfrage nach sich zieht und als leidvoll empfunden wird.

Schopenhauer selbst legt diesem Maßstab im Kapitel „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“ in der *Welt als Wille und Vorstellung II* ein wesentliches Gewicht bei. Er schreibt:

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, *praktisch* ausgedrückt, nicht sein sollte; so würde sie auch nicht *theoretisch* ein Problem sein: vielmehr würde ihr Dasein entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich gänzlich von selbst verstände [...] oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen ist sie sogar ein unauflösliches Problem. [...] Daher wenn einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei als diese Welt; so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vorteil dasei.⁶⁵

Eine Erklärung dafür, dass die Welt keinen Grund und keine Endursache vorzuweisen hat, sieht Schopenhauer im bereits erwähnten blinden und allwaltenden Willen. Er schreibt weiter:

Dies ist meiner Lehre zufolge freilich daraus erklärlich, daß das Prinzip ihres Daseins [der Welt; Anm. d. Verf.] ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben. [...] Ein sehender würde vielmehr bald den Überschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, in dem ein so gewaltiges Streben und Ringen [...] bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens keine

64 Vgl. Cassirer (1974), 443.

65 *Lö W II*, 741f. (Kap. 46).

Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Dasein selbst.⁶⁶

Mögen also noch so viele Lust-Schmerz-Bilanzen aufgestellt werden und mag auch die eine oder andere Seite in der Bilanz überwiegen – es ist wohl letztlich die Unmöglichkeit, dem Leiden und dem Dasein insgesamt einen Sinn abzugewinnen, die maßgeblich für den evaluativen Schluss in Schopenhauers Philosophie ist. Denn „[s]tärker als die physische Unsicherheit wirkt die psychische Verletzlichkeit, die Einsicht des Menschen, ein Wesen zu sein, dessen Wille zum Leben grundlos ist. [...] Das Leiden am Leben erweist sich somit als ein metaphysisches Leiden an der Selbstreferenz des menschlichen Wollens, in dem sich die Grundlosigkeit der Welt im Ganzen spiegelt.“⁶⁷

Es ist demzufolge Jordans Behauptung zuzustimmen, wenn er sagt: „It is the pointlessness, then, as much as the quantity and inevitability of the world’s suffering that lies at the heart of Schopenhauer’s rejection of the value of life.“⁶⁸

4.1 Das Trotzdem der Aphorismen zur Lebensweisheit

Schopenhauers Philosophie ist nicht nur metaphysisch-theoretischer Art, sondern will auch lebenspraktisch von Bedeutung sein. Sie konfrontiert den Leser immer wieder mit der Frage, welche Praxis aus der Einsicht erwächst, dass das Leben auf vielfältige Weise von Leiden geprägt ist und letzten Endes ins Nichts führt. Anders gesagt: Wenn das Urteil über das Dasein aus theoretischer Sicht negativ ausfällt, folglich das Nicht-Sein dem Sein vorzuziehen wäre, müsste dann nicht konsequenterweise auf das Leben verzichtet werden?

Die praktischen Konsequenzen eines Lebensverzichtes hat Schopenhauer in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* mit der Figur des weltentsagenden Heiligen aufgezeigt. Der Heilige sieht die Negativität des Lebens ein und versucht durch die Verneinung des Willens zum Leben dieser theoretischen Einsicht auf praktischer Ebene gerecht zu werden – im Bewusstsein, dass das ganze Unterfangen mit dem Hungertod enden wird.⁶⁹ Dem Heiligen geht es um Erlösung vom Leid, das eine Verneinung des Willens zum Leben bedingt:

66 *Lö W II*, 742 (Kap. 46). Vgl. hierzu auch *Lö P II*, §§ 142, 144, 146, 147 und 147a. Zur Bedeutung des Nichts in Schopenhauers Philosophie vgl. Lütkehaus (1999), 165–222.

67 Fellmann (2012), 517f.

68 Jordan (2009), 189.

69 Es ist eine vielfach diskutierte Frage, weshalb Schopenhauer angesichts der Negativität des Lebens den Suizid ablehnt. Schopenhauers eigene Antwort lautet: „Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört“ (*Lö W I*, 541 (§ 69)). Vgl. hierzu *Lö P II*, §§ 157–160 und Young (2005), 194f.

So greift er zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu töten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseins erkennt und verabscheut. – Kommt endlich der Tod [...] so ist er als ersehnte Erlösung hoch willkommen und wird freudig empfangen.⁷⁰

Im Schatten des weltentsagenden Heiligen ist dabei eine andere idealtypische Figur⁷¹ etwas unbeachtet geblieben, und zwar jene des weltklugen Weisen, wie sie in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* skizziert wird. Schopenhauer versucht mit ihr eine Alternative für denjenigen aufzuzeigen, der den Willen zum Leben nicht verneinen kann und sein Leben auf dem Boden der Bejahung weiterführt.⁷²

Schopenhauers Eudämonologie oder die „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen [...],“⁷³ kann aber nach dem bisher Festgehaltenen nur unter Vorbehalt eine Anleitung zu einem glücklichen Dasein bieten. Schließlich könnte nur ein Dasein als wahrhaft glücklich bezeichnet werden, „welches, rein objektiv betrachtet oder vielmehr [...] bei kalter und reiflicher Überlegung, dem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre.“⁷⁴ Ein solch glückliches Dasein, das sich dadurch auszeichnet, eine positive Antwort auf die Frage nach der Sinnhaftigkeit zu geben, kann aber Schopenhauers Philosophie nicht bieten. Deshalb kann seine Eudämonologie nur von bedingtem Wert sein, ja das Wort „Eudämonologie“ selbst muss als ein Euphemismus aufgefasst werden.⁷⁵

70 *Lö W I*, 519 (§ 68). Vgl. auch *Lö W II*, 817 (Kap. 49).

71 Zur Vielfalt an idealtypischen Figuren in Schopenhauers Werk vgl. Gurisatti (2002), 171–313 und Gurisatti (2004), 288–292.

72 Vgl. Spierling (1994), 203. Für Konstantin Alogas weist die Willensbejahung (empirischer Standpunkt oder der Standpunkt des „normalen“ Menschen), die Schopenhauer als Basis seiner Eudämonologie nimmt, auf eine *inhaltliche* Inkompatibilität zwischen *Aphorismen zur Lebensweisheit* und Hauptwerk hin. Denn die Willensbejahung gilt gerade als Ausschlusskriterium für das im vierten Buch des Hauptwerkes vertretene Glücksverständnis (Asket, Heiliger). Das erklärt weshalb Schopenhauer in der Vorrede zu den *Aphorismen zur Lebensweisheit* vom Festhalten am „Irrtum“ (der Willensbejahung) spricht (vgl. Alogas (2014a), 84–89). Zur *formalen* Komplementarität zwischen beiden Werken vgl. ebd., 74–84. Giovanni Gurisatti unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einem soteriologischen und einem eudämonologischen Weg, den Schopenhauer als Antwort auf seinen Pessimismus anbietet. Vgl. hierzu Gurisatti (2004), Gurisatti (2007), 7–13, aber auch Morgenstern (2008), 119. Der Ausdruck des „weltklugen Weisen“ stammt von Spierling (1994).

73 *Lö P I*, 375 (Einleitung).

74 Ebd.

75 Vgl. ebd. Schopenhauer bestreitet hier das, was als periodisches Glück bezeichnet werden kann. Von einer Erfahrung periodischen Glücks ist dann zu sprechen, wenn eine Zeitspanne des Lebens oder ein ganzes Leben in der Retrospektive als sinnvoll und damit als glücklich beurteilt wird (vgl. Birnbacher (2005), 3–6). Zum Verhältnis von Sinn und Glück vgl. Hampe (2011), 56–63. Spricht Schopenhauer in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* von Glück, so beschränkt er sich auf jene hedonistische Form mit umgekehrten Vorzeichen, wonach Glück in der Abwesenheit und Vermeidung von Unlust und Schmerz und nicht im Streben nach Lust und Genuss besteht.

Der Unterschied zwischen dem höheren metaphysisch-ethischen Standpunkt, der zur Verneinung des Willens hinführt und dem gewöhnlichen empirischen Standpunkt, den die *Aphorismen zur Lebensweisheit* einnehmen, besteht also in der praktischen Bejahung einer aus theoretischer Sicht zu verneinenden Existenz.⁷⁶ Einen plausiblen positiven Grund, weshalb das Leben und die Welt bejaht werden sollten, hat für Schopenhauer auch eine richtig verstandene Eudämonologie nicht zu bieten. Im Gegenteil: Das Fehlen eines solchen Grundes markiert gerade die Grenze einer relativen Glückslehre.⁷⁷ Sie kann für Schopenhauer folglich nichts anderes bedeuten, als aller Sinnlosigkeit zum Trotz das Leben in Mäßen glücklich zu bestehen. Ganz im Sinne: „Tun wir einmal so, als würde sich das Leben lohnen, wie sollte man es führen, um das erreichbare Optimum an Glück daraus zu ziehen [...].“⁷⁸ Es gibt in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* somit einen „Pessimismus zum halben Preis; als Grundierung dringt dieser Pessimismus überall durch, doch werden gerade nicht die radikalen Konsequenzen der Verneinung gezogen. Das große Unbehagen wird zwar angedeutet, dann aber doch ausgeklammert, dem Leben zuliebe. Schopenhauer bietet eine Lebenslehre an, wie man trotz allem weitermachen kann.“⁷⁹ Die Anerkennung der Sinnlosigkeit des Daseins läuft auf eine pragmatische Haltung hinaus, die die Leiden aufgrund der menschlichen Bedürfnisstruktur, jener Kreislauf von Wunsch und Erfüllung, in seiner Unersättlichkeit drosselt, was zwar kein positives (illusorisches) Glück verspricht, aber zumindest eine gewisse Ruhe angesichts des menschlichen Treibens:⁸⁰

Wer aber vollends die Lehre meiner Philosophie in sich aufgenommen hat und daher weiß, daß unser ganzes Dasein etwas ist, das besser nicht wäre, und welches zu verneinen und abzuweisen die größte Weisheit ist, der wird auch von keinem Ding

Allerdings bilden die *Aphorismen zur Lebensweisheit* gleichzeitig eine Ausnahme, denn wie Robert Zimmer hervorhebt, ist Schopenhauers Eudämonologie nicht eine reine Unglücksvermeidungslehre. „Dem entspricht die Erfahrung, dass Generationen von Lesern die Schrift nicht nur als Leidensbewältigung, sondern als Ratgeber für ein glückliches Leben im positiven Sinne gelesen haben. Von der Wertschätzung der Gesundheit als Grundbedingung des Glücks bis zu den Empfehlungen zur Ausbildung der geistigen Persönlichkeit liefern die *Aphorismen* zahlreiche Beispiele für eine Glücksdiskussion, die über die Explikation eines negativen Glücksbegriffs weit hinausgeht“ (Zimmer (2009), 47). Vgl. hierzu auch Morgenstern (2008), 117 und 128–134. Zu Schopenhauers Ausführungen zur Ausbildung der geistigen Persönlichkeit vgl. *Lö P I*, 393–412 (Kap. 2).

76 Vgl. *Lö P I*, 375.

77 Vgl. Lütkehaus (2010), 157. Man könnte auch von einem Heroismus der Illusionslosigkeit bzw. der Verzweiflung sprechen. Vgl. hierzu Fellmann (2009), 105f. und auch Young (1987), 68.

78 Safranski (2008), 495.

79 Ebd., 499. Michel Onfray spricht von einem *pessimisme de raison* und einem *optimisme de l'action* in Schopenhauers Philosophie (vgl. Onfray (2009), 277).

80 Vgl. hierzu Ingenkamp (2006), 78. Zum Stellenwert der Gelassenheit in Schopenhauers Philosophie vgl. Kofler (2009), 99–115.

oder Zustand große Erwartungen hegen, nach nichts auf der Welt mit Leidenschaft streben noch große Klagen erheben über sein Verfehlen irgendeiner Sache [...].⁸¹

4.2 Schopenhauers Nähe zum Absurden

Die *Aphorismen zur Lebensweisheit* können als Versuch angesehen werden, sich mit der nötigen Vorsicht dem Leben hinzugeben, was Schopenhauers Philosophie in Kombination mit seinem Hauptwerk „doppelbödig“ macht, wie Rüdiger Safranski ausführlich:

Sie [Schopenhauers Philosophie; Anm. d. Verf.] lässt sich auf die Pragmatik des Lebens und der individuellen Selbstbehauptung ein und erklärt zugleich, dass es ‚eigentlich‘ nichts sei mit dem Individuum, dass es ‚eigentlich‘ nichts sei mit dem Leben überhaupt, dass ‚eigentlich‘ alles eins sei.⁸²

Einem gewissen Lebensernst der *Aphorismen zur Lebensweisheit* wird dadurch die „Grundierung des Nichtigen“⁸³ verliehen. Schopenhauer vergönnt in seinem Hauptwerk einen Blick hinter die Kulissen einer Welt, die für ein großes Theater gehalten wird. Er verhilft dabei den vermeintlichen Akteuren, in die Rolle der Zuschauer zu schlüpfen und ermöglicht ihnen ein unbeteiligtes Sehen, das sie gleichzeitig von ihrem blind machenden Ernst befreit. Denn, was die Zuschauer zu sehen bekommen, ist wenig erbauend: Ein Theaterstück, das von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, da das Stück aus lauter Statisten besteht, die an den Fäden eines unbarmherzigen Theaterregisseurs hängen, der weder ein Regiebuch hat, noch ein solches lesen könnte, falls er eines besäße.⁸⁴

Es ist der Begriff der „Doppelbödigkeit“, der Schopenhauers Denken dem Absurden annähert: Das Absurde als Merkmal für das Leben eines Menschen, der ein Mindestmaß an Energie und Aufmerksamkeit in seine Tätigkeiten und Entscheidungen legen muss – jedoch darin nicht einfach gefangen ist, sondern eine Außenperspektive gegenüber der alltäglichen Lebensführung einnehmen kann. Eine Außensicht, aus der heraus dieser Ernst, mit dem Entscheidungen getroffen werden oder Tätigkeiten vollzogen werden, restlos unbegründet erscheint. Der Blick von außen lässt die Kontingenz und Eingeschränktheit des eigenen Sinns und Trachtens aufleuchten. Aber diese Perspektive entbindet nicht vom eigenen, konkreten Leben – und hierhin liegt die Absurdität.⁸⁵

81 *Lö P I*, 488 (A. Allgemeine).

82 Safranski (2008), 500.

83 Ebd.

84 Vgl. ebd., 500f. Vgl. hierzu *Lö P I*, 266f.

85 Vgl. Nagel (2012), 32–35. Alogas spricht hierbei – wenn es also um das Handeln des Menschen angesichts der Sinnlosigkeit des Daseins geht – nicht vom Absurden, sondern vom Tragischen: „Schopenhauers Werk [ist] für uns vor allem insofern eine wertvolle Quelle, als es das so gedach-

Diese zwei Perspektiven machen auch Schopenhauers Philosophie aus: Er verknüpft einen gewissen Lebensernst mit einer Weltsicht, „die, auf der Abwesenheit eines ersten Grundes sowie einer letzten Notwendigkeit von Existenz [beruht].“⁸⁶

te Tragische als grundlegenden Handlungsrahmen des Menschen schlechthin ansetzt. [...] Menschliches Handeln ist *per se* sinnlos und nichtig, weil alles der Notwendigkeit unterworfen ist, welche jedes Handeln zur Vermeidung der ‚Miserie‘ prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Wichtig ist jedoch, dass diese Situation erst tragisch wird, indem ein Bewusstsein von der Sinnlosigkeit herrscht“ (Alogas (2014b), 141). Vgl. hierzu auch ebd., 135–142 und 194–201. Demgegenüber ist für Alogas das Absurde ein *erkenntnistheoretisches Problem*. Es ist der „Zwiespalt zwischen Mensch und Welt, die Kluft, die aus der seinsformalen Verschiedenheit, aus der rein formalen Inkongruenz von Denken und Sein, sowie aber nur im gleichzeitigen Bestehen beider Pole, entsteht. Es ist also als *relatives* und *resultatives* zunächst ein erkenntnistheoretisches Problem. Als solches fußt das Absurde auf der fundamentalen Evidenz des eigenen rationalen Erkenntnisanspruchs [und Sinnanspruch; Anm. d. Verf.] einerseits sowie auf der Erfahrung der Irrationalität der Welt andererseits. In der *Reflexion* wandeln sich diese Evidenzen in Form ihres Verhältnisses zu einander vom absurden Gefühl zum bewussten Begriff des Absurden, der die Unvereinbarkeit beider explizit artikuliert“ (ebd., 65).

- 86 Sandkühler (1990), 44. Die These einer Nähe Schopenhauers zum Absurden – verstanden als Diskrepanz zwischen theoretischer und praktischer Ebene – wird auch dadurch gestützt, dass die *Aphorismen zur Lebensweisheit* kein reines Spätwerk darstellen. Obschon sie erst 1851 als Teil der *Parerga und Paralipomena* erschienen sind, gibt es „in Schopenhauers handschriftlichem Nachlass einige deutliche Hinweise darauf, dass er sich bereits 1814 im Alter von 26 Jahren Gedanken über eine praktikable, alltagsbezogene Lebensweisheit macht. Im selben Jahr – 1814 – beginnt er auch mit den Vorarbeiten zur *Welt als Wille und Vorstellung*. Hauptwerk und *Aphorismen* entwickeln sich von Anfang an, gewiss mit unterschiedlicher Gewichtung, neben- und ineinander“ (Spierling (1994), 205). Vgl. hierzu auch Volpi (2009), 7–19, Gurisatti (2002) 297, Gurisatti (2004), 283–285 und Gurisatti (2007), 9–12.

Bibliografie

- Alogas Konstantin: Enthält Schopenhauers Philosophie einen Eudaimonia-Begriff? In: *Jb.* 95 (2014a), 71–89.
- Das Prinzip des Absurden. Eine historisch-systematische Untersuchung zur modernen Erkenntniskritik.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2014b.
- Angehrn, Emil: Leiden und Erkenntnis. In: *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, 25–43.
- Birnbacher, Dieter: Philosophie des Glücks. In: *e-journal Philosophie der Psychologie* 1 (2005), 1–16.
- Schopenhauer.* Stuttgart: Reclam Verlag 2009.
- Bobko, Aleksander: *Schopenhauers Philosophie des Leidens.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2001.
- Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit.* Dritter Band: *Die nachkantischen Systeme.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.
- Dahl, Edgar: Die Kunst, glücklich zu sein. Arthur Schopenhauer im Lichte der empirischen Glücksforschung. In: *Jb.* 89 (2008), 77–89.
- Dörpinghaus, Andreas: *Mundus pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 1997.
- Fellmann, Ferdinand: *Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung.* Hamburg: Junius Verlag 2009.
- Warum sich in Schopenhauers schlechtesten aller möglichen Welten gut leben lässt. In: *Jb.* 93 (2012), 515–524.
- Gurisatti, Giovanni: *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer.* Padova: Il Poligrafo casa editrice 2002.
- Eudemologia e soterologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana. In: *Intersezioni, Rivista di storia delle idee* 24 (2004), Nr. 2, 281–309.
- Schopenhauer maestro di saggezza.* Costabissara (Vicenza): Angelo Colla Editore 2007.

- Hampe, Michael: Glück und Sinn. Das Problem von Einheit und Vielheit. In: *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hrsg. von Dieter Thomä/Christoph Henning/Olivia Mitscherlich-Schönherr. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2011, 56–63.
- Hober, Christine: *Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns*. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag 2001.
- Ingenkamp, Heinz Gerd: Schopenhauer als Eudaimonologe. In: *Jb.* 87 (2006), 77–90.
- Janaway, Christopher: Schopenhauer's Pessimism. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Hrsg. von Christopher Janaway. Cambridge: University Press 1999, 318–343.
- Jordan, Neil: *Schopenhauer's Ethic of Patience. Virtue, Salvation, and Value*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 2009.
- Kossler, Matthias: Wege zur Gelassenheit in der Philosophie Schopenhauers. In: *Jb.* 90 (2009), 99–115.
- Lütkehaus, Ludger: Nachwort. In: *Arthur Schopenhauer. Ich bin ein Mann, der Spaß versteht. Einsichten eines glücklichen Pessimisten*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2010, 153–158.
- Nichts*. Zürich: Haffmanns Verlag 1999.
- Migotti, Mark: Schopenhauer's Pessimism and the Unconditioned Good. In: *Journal of the History of Philosophy* 33/4 (1995), 643–660.
- Morgenstern, Martin: Schopenhauers Lehre vom Glück. In: *Aufklärung und Kritik* 14 (2008), 116–135.
- Nagel, Thomas: *Letzte Fragen*. Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt 2012.
- Onfray, Michel: *Les radicalités existentielles*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 2009.
- Rosset, Clément: *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France 2010.
- Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2008.
- Sandkühler, Kathrin: Art. „das Absurde“. In: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. Hamburg: Meiner Verlag 1990, 43–46.

- Schöndorf, Harald: Schopenhauers Pessimismus im Licht des neuzeitlichen Denkens. In: *Jb.* 67 (1986), 55–69.
- Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche*. In: *Gesamtausgabe*. Hrsg. von Michael Behr/Volkhard Krech/Gert Schmidt. Band 10, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1995, 167–408.
- Spielerling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*. Frankfurt a. M.: Frankfurter Verlagsanstalt 1994.
- Tolstoj, Leo: *Die Kreutzersonate*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1984.
- Volpi, Franco: Vorwort. In: *Arthur Schopenhauer. Die Kunst, glücklich zu sein*. München: Verlag C. H. Beck 2009, 7–19.
- Wesche, Tilo: Leiden als Thema der Philosophie? Korrekturen an Schopenhauer. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von Lore Hühn. Würzburg: Ergon Verlag 2006, 133–145.
- Wicks, Robert: *Schopenhauer*. Malden: Blackwell Publishing 2008.
- Young, Julian: A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism. In: *Jb.* 68 (1987), 53–69.
Schopenhauer. London/New York: Routledge 2005.
- Zimmer, Robert: Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit. In: *Jb.* 90 (2009), 45–64.
- Zirfas, Jörg: *Präsenz und Ewigkeit. Eine Anthropologie des Glücks*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1993.